

4. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 20.03.2011).

5. Ситников А. В. Религиозное образование в демократическом обществе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/pedagog/sitnicov/ReligObrazov.htm> (дата обращения: 20.03.2011).

6. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. №125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» (с изм. и доп. от 26 марта 2000 г.) [Электронный ресурс]. URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=107385;fld=134;dst=4294967295;from=78684-2> (дата обращения: 20.03.2011). Ст. 4.

С. А. Азаренко
д.ф.н., профессор
УрГУ им. А. М. Горького

ПЕРСПЕКТИВЫ ТОПОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Современная философия обнаруживает себя на пределах метафизики, науки и антропологии. Существуют различные антропологические направления мысли: от философской до социальной антропологии. Мы находим допустимым предложить еще одно направление – топологическую антропологию, позволяющее дать больший горизонт рассмотрения проблем человеческого бытия в границах социальной онтологии. Формирование человеческого бытия протекает в ходе коммуникации, представляющей собой род телесного взаимодействия, которые опространствливаясь превращаются в различные формы социального мира – определенные местности и совместности. Иными словами, социальность возникает через конфигурирование таких ее онтологических составляющих как телесность, местность и совместность. Процесс воспроизводства совместности происходит в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенной социальной практики, благодаря которой порождается определенное *со-общение*, способствующее *при-общению* людей к своему *со-обществу* с определенными представлениями и ценностями. В результате социальной коммуникации создается антропологическая

сингулярность (телесность-местность-совместность), определяющая существование людей в символическое пространство своего бытия.

Социальная коммуникация порождает знаково-символические комплексы, которые выступают не просто в качестве обозначаемых объектов, а в качестве социальной силы, которые связывают, нацеливают и ориентируют на результат человеческие взаимодействия. Знак размечает и разграничивает социальное взаимодействие; он выступает в качестве такой интерактивной силы, которая способствует взаимопониманию и согласованию действий людей; он, наконец, служит регулярной воспроизводимости социальных связей. Знаково-символические комплексы нельзя толковать в духе сосюрковского единства означающего с означаемым, они представляют из себя социальную величину, где знаки определяют скорее не сферу «значений», а сферу согласованных действий. Знаки и символы, впитывая социальный опыт, стягивают и сшивают социальную реальность в нечто единое. Причем, это единое предстает в качестве единого многообразного, поскольку несет в себе *разно-ликие* формы социального бытия.

В основе всего многообразного социального бытия людей лежат различные культурные и социальные практики, в рамках которых наличествуют телесные техники. П. Бурдьё как и М. Фуко¹, строго не различают понятия практики и техники, употребляя их во многих случаях синонимично. Хотя, по-видимому, следует уточнить: «практика» – это тип регулярного взаимодействия между людьми по производству и воспроизводству социальности в целом, без чего не возможно выживание людей. В социальных науках речь идет о таких практиках, как духовная, семейная, производственная, политическая, и т.п. То есть о таких практиках, которые порождают всю полноту социального и индивидуального мира людей. «Техника» подразумевает традиционные способы использования тела в различных обществах. Так, семейная практика, по Фуко, предполагает такие телесные техники, как эротическая, техника возделывания земли и техника ведения хозяйства. Каждая из них в отдельности знаковым способом оформлена, поэтому мы говорим о коммуникативных техниках в связи с телесными. Со времени М. Мосса социальные ученые используют еще термин «хабитус», которое означает конкретные навыки и приемы работы в приложении

¹ См.: Бурдьё П. Практический смысл. СПб: Изд-ва «Алетейя», М.: «Институт экспериментальной социологии», 2001, Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: «Наука», 2007.

их к делу. Для современного общества приходится говорить об особенностях множественного способа существования практик и техник. И при этом не утрачивается значимость духовной практики.

В ходе духовной практики происходило формирование целостного человека в единстве тела, души и духа, посредством чего он получал науку выживания. П. Адо показывает, что у древних греков философия играла роль духовной практики, дававшей уроки жизни, а не какие-то отвлеченные знания, представленные в качестве интеллектуального учения. Для всех философских школ главная причина страдания, беспорядка, бессознательности для человека виделась в страстях: беспорядочные желания и необоснованные страхи. И философия выступала, прежде всего в качестве врачевания души: мобилизация энергии и согласие с судьбой у стоиков, разрядка и отрешение у эпикурейцев, умственная концентрация и отказ от чувственного у платоников². Но тоже мы обнаруживаем и в йогической, буддистской или исихастской духовных практиках. Они именно формировали человека, а не просто информировали как это имеет место в современной школе.

Проясняя вопрос о духовных корнях России, мы прежде всего имеем в виду духовную практику православия. В его основе лежит, как показывает С. С. Хоружий, исихастская практика как опыт соединения с Христом, опыт соединения энергий – обожение³. В какой-то момент связь с духовными корнями в нашей культуре стала утрачиваться, а их значимость была велика, поскольку исихастская антропология отрицает «сущности» и метафизические основания и обращается к энергийному описанию. Энергия – это динамичная реальность. Здесь человек определяется через взаимодействие с Богом, через синергию.

Говоря о практиках и техниках, подчеркнем, что, неся в своей сердцевине элемент трансформации, они, с одной стороны, способствуют превращению биологического тела в действительно социальное, наполняя его опытом своего общества, а с другой – опосредуют собой всю сеть социальных отношений. Продолжение этого тела порождает все пространственно-временные конфигурации социального бытия людей.

² Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 53.

³ См.: Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

Практика производственная как, прежде всего, практика возделывания «профанного» пространства, связанное с обработкой земли, сопрягается с действиями, порождающими дом. В истоках этого процесса находятся социальные тела людей, гендерное взаимодействие которых в семейной практике требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Продолженные тела оборачиваются в социальное окружение и дом. Элементы этого процесса, по М. Фуко, существуют во взаимопереходе и взаиморазвертывании: эротическая техника переходит в диететику и экономику технику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, дом – те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира. Эти структуры вовлекают в свою орбиту другие вещи, которые порождаются в их связи в процессе оперирования различными элементами мира. Социальный мир оказывается созданным из предметов, произведенных в результате операций объективаций. Тело продолженное производит символическое пространство-время, возникающее первично на пересечении разделения трудовых и сексуальных практик между полами. Продолженная кожа превращается в одежду, рука – в оружие или инструмент, нога – в колесо, все тело – в дом, а продолженная нервная система – в электронные сети. Через мужское и женское, а затем уже и через всю совокупность социальных отношений вершится связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство.

Центробежная активность мужского тела в противопоставленности к центростремительной активности женского тела производит внутренне пространство дома и размечает все окружающее пространство. Дом и, шире, деревня, сад и территория в целом, населенная людьми, противостоит в определенном отношении пустынному и безлюдному пространству. С эпохи традиционного общества размещение в пространстве в разметке мест производило символизацию места, подразумевающую гомологию между плодородием людей и плодородием полей, поскольку и те, и другие являются продуктами союза мужского и женского начал (ян и инь), солнечного огня и земной влажности.

Дом – точка сосредоточения для тела, взаимодействующего с миром. Дом относится к существенному и необходимому без чего невозможна жизнь людей. Он дает приют мужчине с женщиной,

укрывает человека от непогоды, ограждает от врагов. Особое значение дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности, но потому что служит ей условием и потому началом. Дом обеспечивает необходимую для человека *сосредоточенность*, необходимую для того, чтобы природную *среду* можно было обработать и обжить в определенной *точке*, в точке жилища. Но жилище невозможно без более обширной пространственной конфигурации.

Л. Мамфорд раскрывает роль ритуала и политической практики в возникновении начала цивилизационного этапа в истории и новой социальной организации⁴. Он вводит понятие Мегамшины, которое используется для обозначения особого вида социально-технического устройства – социальной организации вертикального типа, использующую власть как социальную силу в качестве ресурса доминирования. Форму материального воплощения Мегамшина получает в границах города – привилегированного сегмента социального пространства, резко отделенного от первобытной («деревенской») периферии. Город – место рождения института царской власти (привилегированного положения политической практики). Появление на вершине Мегамшины фигуры «царя-перводвигателя» – завершающий момент ее строительства, превращения в Царство.

Город и возникшая вместе с ним социальная организация характеризуются новыми началами: структура, иерархия, социальная пирамида. Структура города предполагает выделение центра, возвышающегося над окраиной, и последовательную дифференциацию и специализацию видов деятельности как условие рационального тотального контроля. Иерархия как принцип новой организации означает ценностное, нормативное и социальное закрепление различия «верха» и «низа» в структуре Города и находит свое материальное и функциональное воплощение в социальной пирамиде. Последняя непосредственно связана с иерархической структурой общества и в геометрически-пластической форме символизирует вертикаль, соединяющую небо и землю, в соответствии с чем потоки энергии и информации распределяются и движутся от вершины пирамиды вниз, к ее основанию, от царя-перводвигателя Мегамшины – к человеческой массе подвластных,

⁴ Мамфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986, С. 225 – 240.

«смертных» (рабов). Совокупность принципов новой социальной организации раскрывает особенности институционального порядка, легитимирующего нарождающийся архаический тип власти. В этом отношении Мегамашину можно рассматривать как социально-техническое устройство, условием и результатом действия которой является абсолютная, богоподобная власть царя.

Конструирование пространства-времени социального мира, как мы полагаем, со времен традиционного общества совершается через два способа «проецирования» тела в мир: «линейный» (присвоение) и «складчатый» (освоение). Последний в большей степени присущ модели пространственности традиционной восточной культуры, объединяющая ее отдельные элементы в единую схему. Он представляет собой фигуру овала со смещенным и невидимым центром, заполненная «фрагментами» и связанная пустотами. Образом этой модели может служить вид горы или луковицы разрезанной вдоль. Динамика данной модели воспроизводства традиционной культуры, осуществляется через принцип «сворачивания» или «складки». Противостоящая ей западная культурная модель, носит фигуру «центрированного» треугольника с центростремительной динамикой, иерархичностью, ценностной неоднородностью, с тенденцией к заполнению пустот, разделением и разграничением. Условно первую модель структурирования мира можно назвать «мужской» (ян), склонной к присвоению и формирующейся посредством формулы $n + 1$, а вторую – «женской» (инь), склонную к освоению и формирующейся посредством формулы $n - 1$. Так, например, древнегреческий или древнеримский храм, облачение воина – пелюда или система письма являются продуктом линейной модели, тогда как японский храм, кимоно или иероглифическое письмо – складчатой модели.

Конструирование мира людьми производилось через складывание макромира в микромир (по принципу «матрешки»), в ходе которого возникали такие *складки* мира человека, как Дом, Сад, Ковер, Иероглиф (Символ). Дом – продолжение тела человека в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира «инь» и «ян» с встроенным в него телом человека в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свёрнутость элементов мира. Священный текст – сворачивание мира в текст с использованием метонимии, реализованные в формах

проповеди и исповеди, где даются образы человеческого свершения: человек наделяется смыслом (со-мыслью) образа и подобия Божьего.

Вообще, жизнь человека протекает во времени, *между* прошлым и будущим (*между* жизнью и смертью). Это *между* претворяет себя через настоящее (в двух смыслах этого слова: и в смысле временном, и в смысле подлинном). Быть по-настоящему в настоящем — это значит пребывать в таких экзистенциальных измерениях (антропологемах), как любовь, игра, труд, власть, вера и смерть. Только в этих антропологемах человек берется в своих пределах и изломах, верах и недовериях, страданиях и радостях, испытывает боль и наслаждения, действительно проживая здесь и теперь. Смысл жизни достижим, когда мы по-настоящему *про-живаем* в настоящем. Духовные практики ведут нас к осмысленному бытию. В их основе лежит вера.

В «Страхе и трепете» С. Кьеркегор пытается ответить на вопрос, почему библейский Авраам, не колеблясь, решился принести в жертву своего сына Исаака по велению Бога⁵? Авраам, по Кьеркегору, остается в памяти людей отцом веры, потому что: «Когда Исаак, единственный сын Авраама, восприняв себя в качестве жертвы, просил отца пощадить его молодую жизнь, Авраам попытался утешить сына. Но, когда Авраам увидел, что сын так и не понял веры отца в Бога, он представил себя идолопоклонником, злодеем. — Ты думаешь, это Божие веление? — закричал Авраам. — Нет, это я так хочу! Тогда Исаак затрепетал и возопил в страхе своем: — Господи, сжался надо мной! Если у меня нет отца на земле, то будь Ты моим Отцом! Авраам же сказал про себя: — Господи, благодарю Тебя. Пусть лучше он думает, что я чудовище, нежели утратит веру в Тебя!».

Вера — это то, что отзывает человека в его особенности и единичности. Авраам, по Кьеркегору, верил против всякого разума, против всякой этики (ведь с точки зрения этики его поступок нужно было бы квалифицировать как убийство). Но так ли абсурдно то, что Кьеркегор принимает за абсурд данной ситуации? Может быть, абсурд абсурду рознь? И действительно, опыт предела порождает абсурдистский способ поведения и говорения, который никак не постигается с точки зрения обыденного смысла.

⁵ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: «Республика», 1993.

Кьеркегор справедливо замечает, что вера Авраама была настоящей, – вера в том смысле, что она относилась к настоящему времени. Если бы его вера относилась к прошлой или будущей жизни, ему нужно было бы быстрее покинуть этот мир. Но Авраам по-настоящему верит и по-настоящему страдает, и источником его страданий является вера. Вера делает жизнь человека исключительной, единичной, но не безумной, как полагал Кьеркегор.

Но жизнь современного человека осложнена всевозможными технологиями, которые порождают эффект гула коммуникации. В середине семидесятых XX века замечательный французский мыслитель Ролан Барт писал о гуле языка, не подозревая о том, что гулом будет охвачена вся многоканальная система коммуникации ускоряющейся машины социальности⁶. В смс-сообщениях, клипах или рекламе мы *видим* диктатуру устной речи. А устная речь необратима. Однажды сказанное уже не взять назад, *не приращивая* к нему нового. В своей речи мы ничего не можем стереть, зачеркнуть, отменить – «отменяя, зачеркивая, исправляя», мы продолжаем говорить дальше. Столь причудливую отмену посредством добавки Барт называл «заиканием». Согласно мыслителю, наличие гула в языке, когда коммуницирующие всецело уверяются означающему, так или иначе оказывается возможным благодаря тому обстоятельству, что за этим гулом маячат какие-то смыслы, совершенно определенное то или иное содержание.

Нынешняя коммуникация благодаря всевозможным электронным средствам охвачена безостановочным процессом «приращивания», и «копирования копирования», а потому «заиканием» и шумом, но одновременно и выхолащиванием смыслов, размытием смысловой «подосновы» коммуникации. Мы живем в эпоху подрезания, рассеяния и рассечения телесности и смыслов, а то и просто, откровенного их стирания. В коммуникации стали превалировать «клиповые» концепты в виде коротких сообщений, смс-сообщений, слогонов, рекламы и т. п. Этот процесс подрезания целостных смыслов воспроизводящейся культурной традиции одновременно сопровождается подрезанием телесности, подвергающейся фрагментированию в клипах или рекламах, а то и напрямую для рынков торговли внутренними органами. Это приводит к сужению смыслового горизонта человека, низводя его

⁶ Барт Р. Гул языка. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: «Прогресс», 1994. С. 541.

целостное восприятие до клипового мышления. Это тот тип сетевой коммуникации, который начал деформировать духовный мир человека до раздробленного состояния сознания. Клиповая коммуникация начинает определять поведение людей, и в особенности, что настораживает, молодежи. Такой род коммуникации фактически работает на размывание культурной традиции, которая опиралась на целостные смыслы и корневые отношения, сохраняя и транслируя их через эпохи. Как выжить при этом, когда так, казалось бы, много коммуникации, но, в действительности, скорее шум, когда возникает эффект говорения всех вместе, но друг друга не слышат? Люди не замечают, как стали жить в мире симуляции и виртуальности, где главенствуют подрезанные смыслы и тела, а значит души... израненные и утомленные души. А ведь нужда в целостных смыслах не утратилась. Люди ищут спасения в увеличении связей, скольжении по поверхности, наслаждении, тогда как спасение нужно искать внутри себя. Отчуждаясь от духовных практик, люди в современности оказываются охваченными *за-болеванием* души

Болезнь или патология (*pathos*) случаются на переходе в состоянии от Собственного к Другому. Переход – это состояние предела или передела, излома прежнего состояния. *За-болевание* – это *на-хождение* на излучине, в разлуке со своим телом, которое претерпевает преувеличенное воздействие Другим. Чтобы удержаться в себе, наше тело при-творяется больным, симулируя и артикулируя те или иные свои с Другим состояния. Но что значит *при-творяться*, как ни творить что-то в *со-бытии* перехода или передела! Тело испытывает боль уже в напряжениях с Другим (быть с Другим уже больно, поскольку оно другое), но возникает *за-болевание* (то есть восхождение «за» боль), когда какое-то Другое преувеличено пребывает с моим Собственным. Все ставит на свое место духовные практики. Духовные практики – это способность систематически перестраивать восприятия и *со-стояния* своего тела, менять его *со-знание*, тем самым делая его «здоровым», продвигая его от отрицательных (*pathos*) состояний к положительным (*ethos*), а точнее продвигая его к гармонии этих состояний. Духовные практики позволяют быть собой – а это не только следовать о-существленностям себя, но и размыкать их границы.

Между тем, человек непрестанно находится в нехватке света, смысла или счастья. Но парадоксальным образом, его поиск

обозначен уже онтологическим нахождением в свете, смысле и счастье. Требуется только усилие для открытия (откровение) этого положения вещей, требуется *про-светление* в свете чего открывается истина, то есть смысл смысла жизни, смысл счастья, смысл свободы. Этому и служили все духовные практики мира от буддизма до христианства. Христианство говорит о Богоподобии человека, подчеркивая, что в сердце его уже заключен Образ (смысл), а стало быть, и счастье достижимо, оно рядом, но его нужно приоткрыть. Ибо *с-частье* – это нахождение с частью Образа и нахождение с частью своей человеческой половины. В противном случае наступает *от-чаяние*, отпадение от части существенного, без которого нет целого. Свобода же предполагает осуществление себя через совместные усилия с другим, с одновременным расширением и высвечиванием горизонта бытия друг друга. Этому способствуют духовные практики. И тогда всё объято смыслом и светом. Их актуальность в современности нам представляется очевидной.

А. В. Александрова

г. Томск, Томский Государственный Университет

ТЕОРИЯ СМЫСЛА Г. ФРЕГЕ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ ДЖ. КАТЦА

Аналитическая философия сегодня является международным движением, в первую очередь занимая ведущие позиции в англоязычном мире. Дискуссии на Всемирных и других международных философских конгрессах свидетельствуют о том, что аналитическая терминология и подходы все более осваиваются мировым философским сообществом [2]. Конечно, существуют определенные трудности в освоении отечественными исследователями этого направления философии, ведь многие работы, позволившие бы получить цельную картину современной аналитической проблематики, еще не переведены, из чего и вытекает актуальность исследования, в котором представлен анализ работ современного англоязычного автора Джерольда Катца.

Кроме того, актуальность данной проблемы вытекает и из наличия в современной философии большого разнообразия точек